الإسلام والقانون

ضوابط ومعايير العلاقات الدولية العامة على ضوء المبادئ الإسلامية

عمر مختار القاضي
خبير بالإيسيسكو

I ـ تمهيد

يقتضي الدخول في هذا الموضوع، توجيه النظر إلى المعايير والضوابط التي توضح موقف الإسلام من سن القوانين وصياغتها.

لا شك أن الشريعة الإسلامية هي الأوامر والنواهي الإلهية التي تحدد الإطار العام للمجتمع الإسلامي، ولكن ما يطرح من أسئلة متعلقة بالحاكم والمحكوم والعلاقات الاجتماعية والإنسانية والدولية... إلخ تقتضي معرفة وزن ودور القانون ـ تحت ظل الشريعة الإسلامية ـ في المجتمع الإسلامي.

قديما كان يعبر عن القانون بمصطلح «أوامر ولي الأمر» وكانت هذه الأوامر تستند إلى مبدإ نظري مسلم به في الشريعة الإسلامية وهو السياسة الشرعية التي تبرر للحاكم صياغة القانون الواجب التطبيق.

إذن فوجود الشريعة الإسلامية في القرآن والسنة، وكتب الفقه بما فيها من تعدد الآراء والاختيارات في الأحكام الاجتهادية؛ وكتب أصول الفقه بما فيها من معايير لفهم النصوص ومقاييس لبحث شرعية المسائل والحوادث. كل ذلك الثراء يدخل في إطار نظري، وحتى نلمس روحه ومضمونه في المجتمع الإسلامي لابد من صياغة القانون الذي يستمد شرعيته من موافقته للشريعة الإسلامية.

وليس معنى موافقة القانون للشريعة الإسلامية أن يكون مطابقا لنصوص محددة بعينها، ذلك لأن الشريعة ثرية بتعدد الاتجاهات والحلول والخيارات، فهي تتسم

بالمرونة لهذا السبب، وهي صالحة بما فيها من تراث فقهي ومعايير أصولية تسمح للفكر في كل عصر بإعطاء المزيد من الجديد المنسجم مع روح الإسلام ويسره وسماحته، فيكفي لكي يكون القانون شرعيا أن يكون مستندا إلى جانب من هذه الجوانب المختلفة المتغايرة.

فقد يكون القانون شرعيا متى صاغ رأيا فقهيا رآه الحاكم (في إطار العمل بمبدأ الشورى) صالحا للتطبيق ومحققا لمصلحة شرعية أكيدة للمجتمع في إطار العدالة. سواء أكان ذلك الرأي قديما أم حديثا، المهم هو أن يكون رأيا فقهيا إسلاميا مستندا إلى أدلة شرعية وحجج قوية.

وقد يكون القانون شرعيا دون أن يصوغ أو يتبنى رأيا من الآراء الفقهية القديمة أو الحديثة، وذلك إذا كان مستنده أحد المعايير الشرعية العملية التي يحتويها علم أصول الفقه، مثل معيار المصلحة، وبناء على ذلك تحظى بالشرعية تلك القوانين التي تحظر التجول أو السكن في مناطق معينة لمصالح حربية متعلقة بالدفاع عن الوطن.

وأكثر من ذلك، قد يكون القانون شرعيا ولو كان خارجا على النصوص الإلهية من حيث الظاهر، ذلك لأن معايير الشرعية متعددة، منها المعايير التي تؤكد على تطبيق الأوامر الإلهية، ومنها المعايير التي تؤكد على روح الشريعة الإسلامية المتمثلة في التيسير والإبتعاد عما يؤدي إلى المشقة البالغة التي ليس من ورائها عائد نفع، ومن هذه المعايير: المشقة تجلب التيسير، والضرورات تبيح المحظورات. ولا تقف مسألة الضرورة على الأمثلة التي أعطاها الفقه قديما المتعلقة بالأحوال الفردية، مثل أكل الميتة لضرورة الحفاظ على الحياة، وإنما تندرج الضرورات لتتناول المشاكل الإجتماعية الحديثة بمختلف مستوياتها.

والضرورة لا تعنى فقط الإضطرار، وإنما كما عبر عنها الفقه : «الحاجات تنزل منزلة الضرورات في إباحة المحظورات» و«الضرورات تقدر بقدرها» فالأحكام التي وضعت للضرورة يوقف العمل بها إذا انصلح الأمر وزالت الظروف الإستثنائية التي أسبغت المواقف بصبغة الضرورة[1].

(1) راجع علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، القاهرة، 1985، صص. 308–309.

ومن الأمثلة المعاصرة لتطبيق نظرية الضرورة والمصلحة معا، القوانين التي تصدر في البلاد الإسلامية بضرورة توثيق العقود المتعلقة بالزواج والمعاملات العقارية، وكذلك تلك التي يكون محلها منقولات هامة كالسيارات والسفن والطائرات. كل هذه الأمور تجد سندا شرعيا لها في المصلحة والضرورة، وقد يصل الأمر بالحاكم إلى أن يضع الجزاءات على مخالفة أحكام هذه القوانين، لأن الخروج عليها يترتب عليه شيوع الظلم وعدم إمكان ضبط الأمور وإثبات الحقوق بجلاء أمام القضاء المنوط به تحقيق العدالة.

إذن فالشريعة الإسلامية لها مفهوم واسع مرن يشمل في طياته القانون، وهذا بدوره يتغير ويتطور ويتبدل وفقا للزمان والمكان وفي إطار مرونة الشرعية الإسلامية.

القانون الإسلامي :

وقبل أن نشرع في بحث أي موضوع متعلق بالقانون، لابد وأن نجيب على السؤال الآتي : متى يكون القانون إسلاميا؟

قديما، في عهد رسول الله، ﷺ، كان المجتمع بسيطا لم يدخل دور التعقيد، فالشريعة والقانون كانا بمعنى واحد وهو القرآن والسنة؛ أي أوامر الله والرسول. ولكن القرآن باعتبار أنه كلام الله العليم الحكيم، الذي يقدم الهدى للبشر في كل زمان ومكان، نص على وجوب إطاعة الله ورسوله وأولي الأمر ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[2] نزلت هذه الآية على الرسول ولم يكن سواه وليا للأمر آنذاك، ذلك لأن الله يعلم أن الإسلام سيدخل مجتمعات معقدة التركيب، تختلف عن مجتمع شبه الجزيرة العربية، وأن تطور الزمان سيصل إلى تعقيد الأمور حتى أيامنا هذه، وحتى الساعة.

بعد عصر الرسول، ﷺ، ظهرت اجتهادات الصحابة، وبناء عليها كان كل خليفة يصدر القانون في نطاق ضيق، فنشأت الدواوين، وصدرت الأوامر بتوحيد كتابة القرآن واستنساخ المصاحف على شكل واحد، وهو المصحف الذي بين أيدينا «المصحف العثماني»، وصارت لدولة الإسلام إدارتها المنظمة ووزنها في الساحة العالمية... إلخ.

---

(2) **سورة النساء**، الآية 59.

ثم تبلورت مدارس فقهية مذهبية، سنية وشيعية، كانت مهمتها تحضير الفتاوي الشرعية للناس وللحكام، كل مدرسة لها اختصاص إقليمي معين أعطاها الناس إياه نظرا لتقديرهم واحترامهم لإمام المدرسة الشريف والأئمة من تلاميذه، وبذلك كان الفقه بمثابة قانون عرفي سائد، كل فقه في إقليم، وكان الحاكم والقضاة يحترمون فقه وفتاوي الأئمة القدامى. وإذ ذاك نلاحظ تطور القانون، فالقانون في القرن الرابع وما بعده كان إسلاميا، ليس لأنه هو نصوص القرآن والسنة بشكل مباشر، وإنما لأنه الفقه المستند في تخريج أحكامه إلى القرآن والسنة، رغم ما في هذا الفقه من اختلافات تجيب على اختلاف الزمان والمكان، وكان كل فقه سائدا في إقليمه دون مفاضله بين مذهب وآخر.

وفي الدولة الإسلامية العثمانية نرى تقنينا إسلاميا في مجلة الأحكام العدلية(3)، أول صياغة قانونية حديثة تشتمل على ترتيب النصوص وتسميتها بالمواد، كما هو الحال في يومنا هذا. وكانت هذه بداية للتحضر الحديث الذي يقتضي ضرورة وجود مجموعة نصوص دقيقة ومفصلة في يد القاضي حتى يمكن توحيد أو تقريب مقياس العدالة بين الأقاليم المختلفة. وكان هذا القانون مختارا من الفقه الحنفي اقتناعا بيسره وسهولة تطبيقه، ولكن لم يؤخذ في الاعتبار أن ما هو ميسر في مكان ما قد لا يكون سهلا في مكان آخر، والعبرة بالقاضي وبأهل المكان، فإن كان القاضي قد نشأ شافعيا أو مالكيا فلا يكون سهلا عليه تطبيق فقه آخر على القضايا، وكذلك الناس قد يرغبون عن القضاء متجهين إلى التحكيم والمصالحات وفقا للمذهب الذي يستحوذ على ميولهم.

تطور الأمر في أيامنا هذه فأصبحت مواد القانون أكثر تفصيلا ودقة، ووراءها الأعمال التحضيرية التي تعين على تفسير نصوصه حين يكتنف الغموض بعض صياغاتها. وزادت الحاجة إلى القوانين المكتوبة في شتى مجالات الحياة، حتى ساد في أذهان العامة من الناس التباسات غريبة، فهم يرون أن الشريعة والفقه والقانون الإسلامي مرادفات. أما القوانين التي هي من صنع البرلمان، فهي في نظرهم شيء آخر غريب عن الشريعة الإسلامية وخارج عن إطارها، إلا في حالة ما إذا كانت مأخوذة من الفقه الإسلامي المذهبي مباشرة مثل قوانين الأحوال الشخصية.

(3) يوسف آصف، **مرآة المجلة**، «**شرح مجلة القوانين الشرعية والأحكام العدلية**»، المطبعة العمومية بمصر، 1894م.

هذا الخلط في الأمور ليس منصفا للشريعة الإسلامية ولا للفقه الإسلامي ولا للقانون الوضعي.

أولا : عدم إنصافه للشريعة الإسلامية يكمن في أن النظرة التي تخرج القانون الوضعي من إطارها، رغم التسليم بضرورة وجوده في المجتمع في النواحي الإدارية، والدولية، والتنظيمية للمحاكم والقضاء، والتجارية والمدنية والجنائية والسياسية والاجتماعية... إلخ ومع الاعتراف بأن أحكامه إذا قيست بما جاءت به نصوص القرآن والسنة تفوقها تعدادا وكثرة. إذن فهذه النظرة معناها أن الشريعة الإسلامية لا تحوي الحلول لكل المشاكل في كل زمان ومكان، وأنها غير صالحة إلا للمجتمعات البسيطة غير المعقدة مثل مجتمعات الجزيرة العربية قديما، والحقيقة غير ذلك.

ثانيا : هذه النظرة غير منصفة أيضا للفقه الإسلامي ولا للقانون الوضعي، ذلك لأنها ترى أن القانون لا يكون إسلاميا إلا إذا كان صياغة لأحكام من فقه التراث، مع العلم بأن فقهاء التراث كانوا ملتزمين بمبدإ تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان، فلو كانوا أحياء بيننا لغيروا الكثير من فتاويهم، التي كانت شرعية فيما مضى، بفتاوي شرعية أيضا، حديثة ومناسبة لعصرنا، كما فعل الشافعي بعد أن أفتى بالعراق ثم أتى إلى مصر فغير الكثير من فتاويه بما يناسب حياة الناس وثقافتهم في مصر.

ثالثا : وهذه النظرة غير منصفة للقانون ورجاله، لأنها حين تخرج القانون الوضعي عن إطار الشريعة الإسلامية تكون قد ظلمت رجال القانون الذين يعملون في خدمة المجتمع الإسلامي، وكذلك القضاة الذين تخرجوا من كليات الحقوق والذين يسهرون لتحقيق المساواة والعدل، لأن هذه النظرة تجعل عملهم غريبا عن شريعة الإسلام، وليست له الشرعية إلا من جانب واحد هو جانب الضرورة ـ كأكل الميتة ممن خشي الهلاك ـ والأغرب من ذلك أن كثيرا من رجال القانون أنفسهم يعتقدون أنهم غرباء عن مجال الشريعة الإسلامية أو أنها صعبة الفهم، كل ذلك بسبب الخلط السائد في الثقافة المعاصرة بين هذه المفاهيم.

الحقيقة هي أن الشريعة الإسلامية هي طريق الإسلام الذي هو كل مركب من عناصر، منها ما هو ثابت بطبيعته، ومنها ما هو متغير بطبيعته.

نصوص القرآن والسنة الصحيحة : هي الثوابت التي لا تتغير.

الفقه : وهو الِاجتهاد الثري بالتعدد في الآراء، والصالح للإضافة إليه في كل زمان ومكان، فهو حصيلة ما عندنا من التراث وما نأتي به من جديد.

القانون : إن تعارفنا على النصوص المكتوبة المفصلة بالتعريفات والشروط وإجراءات التطبيق، تجعلنا نقول إن الفقه لا يعدو إلا أن يكون فتاوي وآراء تمثل مادة أولية بين يدي الدولة تختار منها بالشورى، ولها أن تضيف الجديد بالِاستناد إلى مبرر شرعي، ثم تصوغ تلك الِاختيارات في صياغة قانون منضبط لتصدره في صورة قابلة للتطبيق، بحيث لا يحتاج القضاة لأكثر من الرجوع إليه ـ كقاعدة عامة ـ في أحكامهم، إلا إذا اكتنف بعض ثناياه الغموض، فيكون للقاضي أن يجتهد فيما وراءه من مصادر في حدود إزالة الغموض والِالتباس.

المعيار الإسلامي لشرعية القانون :

يكمن معيار الشرعية الإسلامية في علم أصول الفقه، ويبعد عن التقليد المذهبي، لأن مستجدات الحياة كثيرة كما قلنا، وفقه التراث لم يتعرض لكل المسائل، وهو مليء بالخلافات، فعند المناقشة لاختيار الصالح أو للتمييز بين الأفضل والمفضول، تنشب الخلافات بسبب تمسك كل طرف برأي مخالف لرأي الطرف الآخر ـ وكلا الرأيين من التراث ـ دون وجود معيار للتفضيل أكثر من الذوق والتعصب، أي إن المعيار الموضوعي غائب.

هذا بالإضافة إلى أن فقه التراث ثري بحيث لا يستطيع الإلمام به أفراد أو جماعات، فليس بالإمكان إلا الِاطلاع على ما هو مطبوع منه، وبعض المخطوطات المتاحة، والكثير منها غير متاح للِاطلاع عليه بسهولة، ولا يخفى على أحد أن الخلافات وتعدد الآراء كثيرة حتى داخل المذهب الواحد.

إن البحث في الفروع الفقهية على كثرتها مجهود جبار لا يخلو من تعصب وشجار، وهو منتقد من جانب هام لأنه يعتبر أن جميع ما لم يتعرض له فقه السلف من المسائل يكون شرعيا، باستيراد الحلول أو باتباع عرف الناس، استنادا إلى الحاجة والضرورة. إذن فهذا الِاتجاه يضيق من مجال الشريعة فيحصره في الجانب الذي أفتى فيه القدماء، ويفتح باب الإباحة والشرعية على مصراعيه، دون مقياس موضوعي (غير الضرورة)، في جميع ما لم يفت فيه القدماء، وحجم هذا الجانب وأهميته كبيرة.

إن المقياس العلمي والعملي للشرعية الإسلامية هو الِاحتكام إلى علم أصول

الفقه بمعاييره المختلفة، في كل ما يعرض من مسائل وكل ما يبحث من موضوعات، وكل فقه وكل رأي مستند إلى معايير أصول الفقه ولا يصطدم مع روح الشريعة هو إسلامي، وكل قانون يحقق أقصى قدر من المصالح المشروعة، باتباع منهج أصول الفقه، هو قانون إسلامي.

والمسؤولية الرئيسية في ضرورة التزام الشرعية الإسلامية وفقا للقواعد الأصولية تقع أساسا على السلطة التشريعية، ويكون الفقه الإسلامي ناقدا ومراقبا لشرعية القوانين وأولويات المصالح التي ينبغي أن يحققها للمجتمع. ويكون للجهة القضائية، بواسطة محكمة عليا، سلطة إيقاف العمل بالنصوص التي ترى عدم شرعيتها بعد أن يمدها الفقه بالتنوير والإرشاد المناسب في هذا المقام.

ويبقى بعد ذلك النظام القانوني، في الدولة الإسلامية المعاصرة، إسلاميا، رغم حتمية اختلاف المضامين وتباينها من دولة إسلامية لأخرى، مراعاة لاختلاف ظروف كل منها، وتطبيقا لمبدأ اختلاف الفتاوي والأحكام باختلاف المكان والزمان.

وبذلك يظل القانون الإسلامي ساريا وقابلًا للتطوير المستمر والتغيير والتعديل، مع احتوائه لقوانين خاصة بغير المسلمين من المواطنين، مراعاة لمبدأ التعدد القانوني داخل نظام الدولة، وهو مبدأ شرعي في ظل الإسلام السمح الكريم.

II ـ الإسلام والقانون الدولي العام

إن الإسلام دين عقيدة وعمل، ونصوصه في القرآن والسنة هي بالوضوح الكافي في إقرار المبادئ والتمسك بالموضوعية في العلاقات الإنسانية بغض النظر عن الصياغات التعبيرية. لذلك فإن الشريعة الإسلامية هي شريعة مرنة تسمح بإقرار شرعية النظم والقوانين التي لا تخالف مبادئها.

ونجد الفقه الإسلامي قديما لم يدخر وسعا في تنظير تصرفات عملية في مجال العلاقات الدولية تحت مبادئ نظرية، قد تختلف في صياغتها عن نظريات القرن العشرين الذي اتسم باتساع مجال العلاقات الدولية السلمية. ومحك شرعية الصياغات الحديثة للمبادئ الدولية لا يكمن في القياس الظاهري على النظريات الفقهية الإسلامية، وإنما يرتبط بالقياس الموضوعي على مبادئ الدين الإسلامي وأسس الشرعية فيه.

القانون الدولي والقانون الداخلي :

يتنازع فريقان من الفقه الدولي المعاصر هذا الموضوع، وكل منهما يعرض نظريته على الوجه الآتي :

1 ـ نظرية استقلال القانون الدولي عن القانون الداخلي (الثنائية) :

يرى أصحاب هذه النظرية أن كلا من القانون الدولي والقانون الداخلي له ذاتيته الخاصة، إذ أن مصدر كل منهما مختلف، فالقانون الدولي يصدر عن توافق إرادات الدول والقانون الداخلي يصدر عن إرادة الدولة المنفردة، وكذلك موضوع كل من القانونين يختلف، فبينما هو الدول في القانون الدولي، نجده الأفراد في القانون الداخلي. وتنفيذ أحكام القانون الدولي لا يكون بسلطة جبرية رسمية كما هو الشأن في القانون الداخلي حيث توجد السلطة التنفيذية.

وبناء على ذلك فإن أصحاب هذه النظرية يرون أن قواعد القانون الدولي لا تستند في نشأتها إلى قواعد القانون الداخلي(4).

2 ـ نظرية وحدة القانون الدولي والقانون الداخلي :

يرى أصحاب هذه النظرية أن القواعد القانونية في جميع المجالات ترتبط ببعضها في نظام تسلسلي دقيق يقتضي رفض القول باستقلالية القانون الدولي عن القانون الداخلي، فالقانون الدولي مرتبط أشد الإرتباط بالقانون الداخلي. ولا يجب النظر إلى المحرك الظاهري الذي يعبر عن القواعد القانونية، وهو الدولة أو الدول، باعتباره مصدرا حقيقيا، وإنما يجب تعميق النظر حتى نستطيع رؤية واقع القواعد القانونية الدولية والداخلية معا على أنها كلها حصيلة الحياة الإجتماعية، والدول ما هي إلا تمثيل ظاهري يعبر عن مجموع إرادات الأفراد. ثم إن القانون في المجال الداخلي لا يقتصر على مخاطبة الأفراد، وإنما هو يخاطب الأفراد والحكام، ولذلك ينقسم إلى قانون خاص وقانون عام. وكذلك الأمر في القانون الدولي فهو وإن كان من حيث الظاهر يخاطب الدول، إلا أن تطبيق قواعده في نهاية الأمر يمس تصرفات الأفراد.

وقد انقسم أصحاب هذه النظرية إلى فريقين، حول بيان أي من القانونين يتبع الآخر، وذلك على الوجه الآتي :

(4) أنصار هذا الرأي، تريبل (الألماني) في كتابه **القانون الدولي**، ليبزج 1899، وأنزيلوتي (الإيطالي) في كتابه **القانون الدولي**، بولونيا 1905 م.

أ – فريق يرى أن المتبوع هو القانون الداخلي، فالقانون الداخلي أو دستور الدولة هو الذي يسمح لها بعقد الاِتفاقيات، وتبقى إرادة الدولة هي الأساس الوحيد في تنفيذ ما التزمت به في المجال الدولي.

ب – الفريق الثاني يرى أن المتبوع هو القانون الدولي، إذ أن المبرر الذي ساقه الفريق الذي ينتصر إلى فكرة سمو القانون الداخلي على القانون الدولي، باعتبار أن إرادة الدولة هي المحك الوحيد في تنفيذ ما اتفقت عليه في المجال الدولي، لا ينطبق على الأعراف الدولية التي تنشأ وتستقر دون دخل لإرادة دول بعينها في إرسائها. وكذلك لا ينسجم هذا المبرر مع القانون الدولي الوضعي(5).

تحليل الآراء السابقة على ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية :

إن مبادئ الشريعة الإسلامية في هذا المضمار تتسم بالمرونة واليسر، فالإسلام رسالة موجهة لبني البشر على اختلاف أجناسهم وأعراقهم، ويقتضي ذلك الدين أن من يعتنقه يعمل بقدر ما يستطيع بالأحكام الواردة في القرآن والسنة. ويكون العمل بالمبادئ الإسلامية متسعا كلما تجمع أفراد من المسلمين على بقعة من الأرض، بصفة الدوام والاِستقرار، مكونين دولة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فتكون السلطات القائمة على هذه الدولة مراعية لمبادئ الإسلام في تعاملها الداخلي والدولي.

إن نصوص القرآن والسنة النبوية تحتوي على معايير مرنة للعلاقات الدولية تختلف باختلاف الظروف والأحوال بين السلم والحرب، ومرونة هذه المعايير تسمح بقيام علاقات دولية والاِلتزام بمعايير سلوكية في المجال العالمي بين جميع أعضاء المجتمع الدولي من دول إسلامية وغير إسلامية؛ ذلك لأن الإسلام دين الوسطية ودين السماحة واليسر في العلاقات، وسيجيء في الموضع المناسب الكلام عن المعايير المتعلقة بهذه الأمور.

أما تحليل مسألة إدماج أو انفصال القانون الدولي عن القانون الداخلي من وجهة نظر إسلامية، فإننا نرى أن المجتمع الذي تجتمع فيه مكونات الدولة الإسلامية، ينظر دائما إلى سمو القرآن والسنة على التشريعات الوضعية التي يصدرها أولو الأمر

(5) فقه نمساوي: كنزوڤيردروس وكلسن، وفرنسي: دوجي وسل وبوليتيس؛ راجع، شارل روسو، **المرجع السابق**، ص. 23.

فيه. والقائمون على السلطات عليهم المحافظة على مبادئ الإسلام وهم يصدرون القوانين الداخلية، بل أيضا في معاملاتهم مع دول أخرى غير إسلامية. والحكام في المجتمعات الإسلامية مقيدون بإرادة الشعوب الإسلامية بحيث تكون أحكام أي معاهدة دولية تنطوي على مخالفة صارخة للمبادئ الإسلامية غير ميسورة التنفيذ في المجال الداخلي لدولة إسلامية، ذلك لأن احترام المعاهدات هو في نهاية الأمر مرتبط بالأفراد والهيئات الداخلية التي تعيش في ظل الثقافة الإسلامية.

وتشهد على ذلك الإعتراضات والتحفظات التي صدرت من ممثلي دول إسلامية عديدة في المؤتمر العالمي للسكان المنعقد بالقاهرة 1994م، حيث كانت بعض المسائل المطروحة مناقضة لمبادئ الإسلام، وهذا المؤتمر هو تمهيد لقيام التزامات واتفاقات دولية تؤثر على القوانين الداخلية. إن ذلك يبين مدى ارتباط المسلمين بمبادئ الإسلام كما جاءت في القرآن والسنة، ويبين كذلك عدم فعالية القواعد والمبادئ المناقضة للإسلام في إنتاج آثارها داخل المجتمعات الإسلامية(6).

إن الشريعة الإسلامية لا تمنع من قيام علاقات وتعاملات وطيدة بين المجتمع المسلم والمجتمعات غير المسلمة، وكذلك لا تمنع المسلمين من احترام الأعراف الدولية غير المناقضة لمبادئ الإسلام. وذلك مشروط بأن تحافظ الدولة الإسلامية على ذاتية الإسلام داخل إطارها، والعمل بقدر المستطاع على عدم إهدار مبادئه في العلاقات الدولية. كل ذلك يؤكد أن القانون الدولي في نظر المسلمين هو متحد في كيانه مع القوانين الداخلية في البلاد الإسلامية، مع سمو مبادئ الإسلام على كل من القانونين الدولي والداخلي، فالقرآن أشبه ما يكون بدستور المسلمين الذي يسمو على القوانين الداخلية والدولية، حتى ولو كان المسلمون منقسمين إلى دول مستقلة بعضها عن بعض.

فإذا أردنا بحث شرعية قاعدة معينة في المجال الداخلي أو الدولي من وجهة الشريعة الإسلامية، فإننا نحتكم لمبادئ القرآن والسنة، مع عدم إغفال المعايير الفقهية والأصولية التي تعين على بلورة وصياغة المواقف والفتاوي بمفهوم معاصر ومناسب للزمان والمكان. ولا يؤثر في هذه الحقيقة ما يقع من مخالفات لمبدإ الشرعية الإسلامية نتيجة ضعف بعض الدول والمجتمعات، أو نتيجة التسليم بمقتضيات الضرورة. فإن

(6) راجع تحفظات مع التعديل بند 25/8 وتحفظات مع الرفض بند 4/7 مشروع برنامج عمل المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، القاهرة، 5–13 سبتمبر 1994 م.

بحث الشرعية من الوجهة الإسلامية ليس له سبيل سوى ما ذكرناه من الاِحتكام لنصوص القرآن والسنة، وأن هذا هو محل إجماع علماء المسلمين في كل عصر.

III ـ السلام ومعايير المعاملات الدولية العامة

إن الأصل العام في التعامل العالمي بين الشعوب في مجموعها هو العلاقات السلمية، فإذا نشبت الحرب بين طرفين، فإن الخروج عن أصل السلم يكون بالنسبة لهما فقط، أو قد يمتد ليمس حلفاء كل منهما. لم يشهد العالم عصورا عمت فيها الحروب ودامت بحيث يمكن القول بأن أصل التعامل الدولي قد انقلب من السلم إلى الحرب.

لقد نقل لنا التاريخ أحداث حروب نشبت بين مجموعات من دول عديدة، بحيث حق وصفها بالحروب العالمية، لكنها كانت في أوقات محدودة، تخللت التاريخ العام للعلاقات الإنسانية، ولم تصل إلى هدم الأسس السلمية الأصلية والراسخة في المعاملات الدولية.

إن التعامل الدولي السلمي قديم وراسخ، وهو في تطوره بطيئ، ولكنه محمود يحظى بالشرعية في جميع النظم القانونية، إذ أن أسس هذا التعامل تترك مجالا لكل دولة في سبيل حماية النظام العام، وحسن السلوكيات والآداب المتعارف عليها بداخلها. وشريعة الإسلام، كما توضحها آيات القرآن الكريم، تبين أن الله سبحانه وتعالى خلق الناس شعوبا وقبائل ليتعارفوا ﴿**وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[7] وآيات أخرى عديدة تؤكد على أن الأصل العام في المعاملات الإنسانية هو السلم.

إن القرآن يشتمل على آيات تحض على القتال، ولكنها كلها مشروحة في أسباب نزولها التي تبين ارتباطها بضرورة دفع الاِعتداء : قال تعالى ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، واتقوا الله. واعلموا أن الله مع المتقين**﴾[8]. ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم فهو خير للصابرين، واصبر. وما صبرك إلا بالله. ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون**﴾[9].

(7) سورة **الحجرات**، الآية 13.

(8) سورة **البقرة**، الآية 194.

(9) سورة **النحل**، الآيتان 125ـ126.

أما الآيات التي تؤكد على السلم فمنها :

﴿لا تقولوا لمن ألقى إليكم السَّلم لست مؤمنا، تبتغون عرض الحياة الدنيا..﴾[10].

﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي﴾[11].

﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾[12].

الأساس المبرر لوجود القوانين والأعراف الدولية ذات القوة الإلزامية

يرتبط القانون بالحياة الإجتماعية وجودا وعدما، وأيا ما كان الخلاف بين علماء تاريخ القانون حول ارتباط وجود الإنسان على الأرض بشريعة منذ بدء الخليقة، فإنه من المسلم به والمجمع عليه أن إرادة عدد من الأفراد العيش معا في جماعة تنشئ معها قانونا حاكما لتلك الجماعة، ويعبر بعض الفقهاء عن النظام التأسيسي للجماعة المنظمة بالقانون بفكرة العقد الإجتماعي الذي بمقتضاه يتنازل الأفراد عن حرياتهم ـ التي كان كل منهم يتمتع بها دون حدود أو ضوابط ـ ليستردها في صورة حقوق منظمة.

أما الفريق الآخر من الفقهاء، فيرى أن فكرة وجود القانون وقوته الإلزامية ترجع أساسا إلى بدء الخليقة، كأمر واقع مرتبط بوجود الإنسان الأول، آدم، عليه السلام، على الأرض، فإنه نزل ومعه شريعة إلٰهية، وما القانون إلا تطور للقواعد الدينية المنظمة لعلاقات أفراد من بني الإنسان بعضهم ببعض، أما فكرة العقد الإجتماعي فهي مجرد افتراض، وواقع الأمر يؤكد أن الدين هو الأساس الأول لظهور القانون منذ بدء الخليقة.

أما مسألة اختلاف القواعد القانونية من مجتمع إلى آخر، فالفريق الأول يأخذها حجة له، أما الفريق الثاني فيردها إلى انشقاق أفراد عن الجماعة المنظمة

(10) سورة **النساء**، الآية 94.

(11) سورة **البقرة**، الآية 256.

(12) سورة **الممتحنة**، الآيتان 8ـ9.

بالقواعد القانونية الإلهية في المجتمع القديم، حيث كانت عقوبة الطرد من الجماعة ظاهرة، وحالات الهروب من العقوبات بترك الجماعة منتشرة في كل الأزمنة، فمن هذه الإعتبارات كون المنشقون جماعات مختلفة نمت بداخلها قوانين وأفكار متغايرة، مما كان داعيا إلى ضرورة توالي الرسالات السماوية كمعيار لتصحيح السلبيات الموجودة في قوانين مختلف الجماعات[13].

أيا ما كانت الحجج والإختلافات بين الفرق المختلفة من الباحثين، فإنه من الواضح أن جميعهم مجمع على أن القانون يوجد مع وجود الجماعة.

أما بالنسبة للقانون الدولي، فهو عبارة عن قواعد وأعراف مرتبطة بتواجد الجماعات مع بعضها، لا يختلف في أساس وجوده عن القانون الداخلي، فأساسه الإلزامي يوجد في قبول الجماعات اتباع قواعده كضرورة لتنظيم تعايشها جنبا إلى جنب على الساحة العالمية. والقانون الدولي قديم وطابعه سلمي يعتمد على الإلتزام الإرادي، بحيث لو افترضنا انعدام وجوده كلية لكان الصراع بين المجتمعات عشوائيا معتمدا على القوة المادية، ولظل هذا الصراع قائما لا يتوقف إلا حين يخضع الناس لحكومة عليا فيصبحوا أمة واحدة خاضعة لقانون معلوم وموحد.

إذن فوجود القانون الدولي لازم للحفاظ على هوية كل جماعة دولية، ولإمكانية التعايش بين هذه الجماعات رغم الفروق والإختلافات القائمة في مجموع ما تعارفت عليه كل منها من نظم قانونية داخلية.

ومن فقهاء القانون الدولي من يرجع الأساس الإلزامي لقواعده إلى إرادة الدول، كل منها على انفراد، مثل يلنيك (Julnek). ومنهم من يرجعه إلى التدرج القائم بين جميع القواعد القانونية مثل كلسن (Kelsen) الذي يسند الأساس الإلزامي لجميع القواعد إلى فكرة وجوب الوفاء بالعهد. ويرجعه كل من ديجي (Duguit) وجورج سل (Sell) إلى فكرة التضامن الإجتماعي المبررة لاستمرار الجماعة[14].

ويذهب جانب من الفقه الحديث إلى لفظ كل نظرية علمية في تبرير القوة الإلزامية لقواعد القانون الدولي، والقول بأن القانون الدولي، في وجوده وقوته الإلزامية، يرجع إلى الممارسات الدولية كمواقف عملية للتوفيق بين مبدإ سيادة الدولة

(13) عبد الحكم شرف وعمر القاضي، **تاريخ القانون**، القاهرة 1991 م، ص. 25.
(14) راجع صلاح عامر، **المرجع السابق**، ص. 136.

وخضوعها للقانون الدولي[15]. ويذهب اتجاه آخر إلى أن قواعد القانون الطبيعي، المتعارف عليها في جميع المجتمعات، هي التي تعطي للقانون الدولي قوته الإلزامية، وهذه القواعد هي التي توجب التصدي للفوضى التي تنجم عن مغالاة بعض الدول في التمسك بمبدإ السيادة[16]. وفريق يربط بين القانون الدولي والسياسة في بحث الأساس الإلزامي للقانون الدولي[17].

وفقه أوربا الشرقية المعاصر يرجع الأساس الإلزامي للقانون الدولي إلى مبدإ التعايش السلمي المشترك، وقد ظهر هذا الفكر مع بلوغ الإتحاد السوفياتي ذروة قوته التي كان لها أثر واضح على قواعد القانون الدولي بالتعديل والإضافة والتجديد[18].

وأيا ما كانت هذه النظريات من حيث الحجة والإقناع، فإن كلا منها بمفرده لا يخلو من الإنتقاد وملاحظات القصور، لذلك ذهب أحد أعلام القانون الدولي المعاصر من المصريين إلى محاولة التوفيق بين الإتجاهات المختلفة. ويمكن تلخيص نظرية الأستاذ الدكتور صلاح الدين عامر في وجود أكثر من أساس للقوة الإلزامية للقانون الدولي العام، فالأساس الرئيسي العام هو «الإرتباط الوثيق بين المجتمع والقانون (Ubi Sociatas ubi jus) بحيث لا يتصور قيام أحدهما دون وجود الآخر، والقانون الدولي بوصفه قانونا للمجتمع الدولي يكتسب قوته الإلزامية من واقع ارتباطه بالمجتمع الدولي. ذلك هو الأساس الفلسفي العام للقانون الدولي..» ثم يرى بعد ذلك أن القانون الدولي العام يمكن تقسيم قواعده إلى مجموعات أو طوائف، لكل طائفة منها أساس خاص بها.

إن طائفة من قواعد القانون الدولي المعاصر تجد أساس قوتها الإلزامية في كونها تعبيرا عن إرادات الدول الكبرى، الأكثر قوة والأشد بأسا في عالم اليوم، مثل القواعد

---

(15) شارل روسو، **القانون الدولي العام**، ط سيري باريس، 1970، ج 1، ص. 37.

(16) من الفقه الإنجليزي : بريرلي، والأمريكي: براون، والنمساوي: فردروس، والألماني: إرنست سوار، والفرنسي : لوفور وبيليه ودلبيز وروتير، والإيطالي : سالڤيولي وروماني وموناكو، نقلا عن صلاح عامر، **المرجع السابق**، ص. 145.

(17) انظر هذا الإتجاه بالتفصيل عند : Dinh, Nguyen, Dailler, Patrick et Pellet, **Droit international public**, 2e édition, Paris, L.G.D.J. 1980, pp. 67 et s.

(18) راجع طلعت الغنيمي، **الأحكام العامة في قانون الأمم**، الإسكندرية 1970 م، ص. 145 ؛ ومحمد سامي عبد الحميد، **أصول القانون الدولي**، الإسكندرية، 1972، ج 1 ص.61.

المتعلقة بمجلس الأمن والعضوية فيه وحق الإعتراض (الفيتو). وكذلك الإتفاقات الخاصة بالأسلحة النووية والفضاء الخارجي.. إلخ.

وإذا ما نظرنا إلى مجموعة القواعد القانونية الدولية المتعلقة بحماية بيئة الإنسان من الأخطار، لأمكن رد جميعها إلى فكرة التضامن الدولي. أما تلك المتعلقة بتنظيم البحار، فإن أغلبها يرتد إلى فكرة المصلحة العامة للمجتمع الدولي، وإن كان بعض منها يستند إلى اعتبارات القوة. وهكذا نستطيع تحري الأساس الإلزامي في كل طائفة من طوائف قواعد القانون الدولي[19].

رأينا الخاص

قبل أن نعرض رأينا في هذا الموضوع، ننبه إلى تأثرنا البالغ بفكر الأستاذ الدكتور صلاح عامر حيث إنه استطاع التوفيق بين النظرة العلمية والإعتبارات الواقعية العديدة المبررة لقبول الدول اتباع قواعد القانون الدولي. وبعد ذلك يبدو لنا أننا نستطيع إرجاع الأساس الإلزامي للقانون كله إلى مبدإ التصالح.

إذا كنا ننظر إلى القانون على أنه مجموعة من القواعد الملزمة في ذاتها، بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود قوة للردع في أحوال المخالفة، لأن قوة الردع والجزاء إنما تختص بالخارجين على القانون وهم دائما قلة استثنائية لا تؤثر على الأصل العام وهو أن القاعدة القانونية يلتزم بها الغالبية بالإختيار والطواعية، شعورا منهم بوجوب الإلتزام بها، فسلطة توقيع الجزاء تختص بأمر استثنائي، وهو المخالفة، لا تأثير له على الغالب الأعم وهو القاعدة.

إذن فعدم وجود سلطة رسمية عليا لتوقيع الجزاء لا يقدح في صفة القواعد التي شعر الأفراد بوجوب اتباعها بأنها قواعد قانونية. والعرف لا يخرج عن كونه قاعدة عملية لها صفة الإلزام، يقر لها الفقهاء منزلة القاعدة القانونية في قوتها الإلزامية. ويدل على ذلك أن كثرة الخروج على قاعدة قانونية معينة، إذا وصل إلى الشيوع وصار أعم من اتباع القاعدة ذاتها، فإن هذا الخروج يعتبر بمثابة قاعدة جديدة، أو تغيير وتطوير في عرف قائم، ويعبر رجال القانون عن هذا بقولهم : الخطأ الشائع ينشئ حقا أو قاعدة، أي ينشئ قاعدة مشروعة بالنظر إلى عموم القانون.

(19) صلاح عامر، **المرجع السابق**، ص. 149 وما بعدها.

إذن فوجود سلطة الجزاء في النظام الداخلي ليس هو الذي يعطي للقواعد صفة القانون، وإنما هو يعين على احترامها، وعدم وجود سلطة جزاء كاملة ونموذجية مرضية للجميع في مجال العلاقات الدولية العامة، لا يؤدي إلى انتفاء صفة القانون عن قواعد وأعراف القانون الدولي العام.

إن الذي يقدح ـ في نظرنا ـ في اعتبار أي سلوك قاعدة قانونية ملزمة هو التصالح على وجوب اتباعها. ولا يقف أمر التصالح على المصالحات الاِتفاقية المباشرة بين طرفين أو أكثر، فإن هذه الاِتفاقات لها قوتها إلزامية بين الأطراف وهي عامل هام في إرساء العديد من القواعد القانونية. وإنما التصالح يمتد إلى الرضا بما هو كائن من نظام وقواعد سلوك، وبما هو مفترض الحدوث من وقائع مستقبلية، وبأن يتم حلها وفقا لتلك القواعد القائمة. وكذلك الرضا بأن يكون تغيير القواعد القائمة بنفس أسلوب التصالح المتمثل في الإصدار المشروع للجديد من القواعد التشريعية المكتوبة الناسخة لما قبلها، أو بالتغيير التدريجي التصالحي للمتبع من الأعراف.

والتصالح يفترض وجود أكثر من فرد أي جماعة يرتضى أفرادها اتباع قواعد معينة. وفكرة العقد الاِجتماعي تجعل التصالح مقصورا على الاِتفاق بين الأفراد المنشئة للجماعة، ثم يكون هذا الاِتفاق بعد ذلك محض افتراض بالنسبة للأجيال التابعة.

أما حقيقة التصالح معناها أوسع وأعم من ذلك، إذ أن الصلح قد يكون بين طرفين متقاربين في قوة ومركز كل منهما، وهو مانعبر عنه بالاِتفاق، وقد يكون بين طرفين متفاوتين في القوة والمركز وهو ما نعبر عنه بالتسليم والخضوع من جانب الضعيف، والقهر والغلبة من جانب القوي. وكل من هذا وذاك يساهم في إنشاء القواعد القانونية. ففي المجال الداخلي نجد أن اغتصاب السلطة وفرض الأوامر بالقوة يكون قانونا داخليا ـ كأمر واقع ـ ولا يقدح في كونه قانونا واقعيا رضاء الدول الخارجية بالتعامل مع الحكومة مغتصبة السلطة من عدمه، فإذا لم تساعد الظروف على إرجاع السلطة الشرعية، فإن استمرار النظام المغتصب يفتح أبوابا للتصالح عليه، فيصير مع القدم نظاما مشروعا على المستويين الداخلي والدولي.

وإذا كانت فكرة العقد الاِجتماعي تستند في إنشاء الجماعة والقانون على الاِتفاق، وتوحي بأنه قائم بين أفراد متقاربين في المراكز، فإنها تكون قاصرة عن تبرير التغيرات الجزرية الناتجة عن تغيير وتطوير القانون بالثورات والزعامات القيادية، فالزعيم

هو شخص في مبدإ أمره خارج على ما هو قائم من نظم الجماعة، ثم يتطور مركزه ليصير هو الأقوى، فيفرض ما يراه صحيحا على الجماعة، وتكون أوامره قانونا ويكون هو حاكما.

وكذلك تقصر فكرة العقد الإجتماعي عن تبرير أثر الحروب والصراعات الدولية في إرساء العديد من قواعد القانون الدولي.

أما التصالح فهو يتسع إلى فهم كل هذه الأمور، لأن الصلح يدخل في مفهومه إعادة تشكيل القواعد المنظمة للحقوق والإلتزامات بين الأطراف بصورة تعينهم على التعايش معا بالرغم من اختلاف مراكز كل منهم قوة وضعفا، فإن لم يوجد صلح بين القوي والضعيف فإن الأقوى يبتلع الأضعف أو يدمجه في طابعه وينتهي الأمر إلى زوال التعدد.

إن الصلح يبقي على وجود الضعيف بسماته وهويته التي تفرقه عن القوي. وإن مفهوم الصلح يتسع لتبرير رؤية أن القانون أصله إلاهي، وأن آدم نزل على الأرض بشريعة، وأن وجود الشريعة سابق على وجود الإنسان، ذلك لأن الله الواحد أصدر الأمانة وعرضها على مخلوقاته ليقبلوا الإلتزام بها أو يرفضوها، وأعطاهم الإختيار في ذلك، فتهيب المخلوقات من أن يقفوا من ربهم موقف التصالح، فهم خاضعون له بالسير غير الإرادي وهو أيسر عليهم من شيء لا يعلموه وهو الإلتزام الرضائي. ولكن من دون المخلوقات قبل الإنسان الإلتزام الإرادي بما يقتضيه حمل الأمانة من احترام القواعد وقبول السير عليها بالطواعية الإختيارية. ومن بعد ذلك حدث خروج آدم، عليه الصلاة والسلام، على الإلتزام بأمر إلهي استتبع عقابه بإنزاله إلى الأرض، ثم استغفر ربه فغفر له الله وحمله بأمانة جديدة وهي الشريعة المنظمة للحياة الإجتماعية له ولنسله، ثم اختلفت القوانين باختلاف الأمم، وتوالت التذكيرات السماوية بالشريعة الإلهية، حتى جاء آخر الأنبياء محمد، ﷺ، بالقرآن الباقي على الأرض دون تحريف حتى يوم الحساب.

ويبقى بعد ذلك أن التصالح، باتساعه كمبرر للدخول في شريعة قائمة أو لإنشاء قوانين ومجتمعات جديدة، يتسع أيضا للأسس الخاصة بكل طائفة من طوائف القانون الدولي، فيستوعب فكرة التضامن الإجتماعي الدولي، وفكرة الإرادة والوفاء بالعهد وفكرة القوة، إذ أنها كلها لا تخرج عن كونها مصالحات بين أطراف ذات مراكز متقاربة أو متفاوتة.

وأخيرا فإن التصالح يتسع لتفهم مدى الأثر الذي تحدثه الدول الضعيفة في إرساء قواعد دولية جديدة، أو تطوير قواعد قائمة لتحقيق مصالحها.

إن الصلح ذو طبيعة اتفاقية وهو يقتضي التزامات وحقوق متبادلة من جميع الأطراف وقد يكون توزيع تلك الحقوق متوازنا كما في حالة التوافق بين أطراف متقابلة في القوة والمركز، وقد لا يكون كذلك كما في أحوال الصلح بين أطراف غير متوازنين في القوة والمراكز، وهو ملزم للأطراف بما يقتضيه من وجوب الوفاء بالعهد من كلا الجانبين، فالجانب الأقوى يضع حدودا بإرادته تحد من قوته تجاه الضعيف، ويجب عليه الوفاء بما التزم به. والصلح في الوقت نفسه أكثر مرونة من الِاتفاق الرضائي الحر بين أطراف متقاربة في المراكز، إذ أنه كأمر واقع مفروض على الضعيف، في بعض الحالات، لا يجعل الرأي العام يلوم الضعيف الذي يخرق الصلح حين يجد منفذا يحقق له وضعا أفضل، رغم أنه خالف مبدأ الوفاء بالعهد. وبناء على ذلك فإن الرأي العام وكثيرا من الدول لا ترى حرجا من التعامل مع تلك الدول الضعيفة اقتصاديا، والتي خرقت اتفاقياتها الدولية وامتنعت عن الوفاء بالديون للدول المقرضة، نظرا لسوء أحوالها الِاقتصادية.

إن نظرتنا هذه في إرجاع القانون كله إلى التصالح ليست جديدة بقدر ما هي محاولة لإعادة ضبط وصياغة النظرية التي ترى أن الأساس الإلزامي للقواعد القانونية يكمن في مبدإ الوفاء بالعهد، أو قدسية الِاتفاق، ذلك أن مبدأ الوفاء بالعهد وقدسية الِاتفاق لايّتسع لاستيعاب الحالات التي تكونْ فيها القاعدة وضعت ورسخت باتفاق بعض الأطراف، وتم فرضها قهرا على أطراف آخرين ارتضوها بطريق الإذعان، كما هو الحال في مجلس الأمن وقواعد الِاعتراض «الڤيتو»، فإن العديد من الأعضاء، غير الدول الكبرى، ارتضوها وأذعنوا لها كأمر واقع فرضته الدول الكبرى، فتصالحوا على قبول ذلك بانضمامهم، رغم عدم توافر الرضاء كاملا، والصلح طبيعته تتسع لهذه الأمور. أما قدسية الِاتفاق فهو تعبير يوحي بتقارب مراكز الأطراف المتفقة، ويوحي بتوافر الرضاء بصورة متقاربة فيما بينهم، فالِاتفاق لا يكون مقدسا عند الناس والأفراد المكونين للرأي العام إذا تم فرضه بالقوة، وإن الرأي العام كثيرا ما يكون مع الطرف الذي خرق الِاتفاق المفروض عليه قهريا، ذلك لأن الأفراد وإن كانوا يقبلون الصلح كأمر واقع إذا فرض بالقوة، إلا أنهم يرفضون نفسيا الِاعتراف بقدسيته، فالقدسية في تقدير الأفراد ترتبط بالقبول والرضاء الحر الكامل بين كل الأطراف، أي

الإتفاق الرضائي الحر، الذي يقتضي أن يكون التغيير المستقبلي للقواعد الناشئة عنه غير لائق إلا باتفاق جديد. أما الإنسحاب المنفرد للطرف القوي دون مبرر أكثر من إيثار المصلحة الفردية، فإنه يقلل من قدره في موازين الرأي العام في المجتمع الدولي.

والتصالح كأساس للقانون الدولي يشمل مقتضيات الضرورة التي أرست قواعد تصالحت الدول على وجوب اتباعها، بعيدا عن تصور الإتفاق المباشر، مثل تلك التي تتعلق بتأمين السفراء ــ حتى بين الدول المتحاربة ــ ومبدأ المعاملة بالمثل... وغير ذلك. وكذلك هو يتسع كأساس لاحترام الأعراف، فالشعور بإلزامية العرف هو تعبير عن وجود تصالح ضمني بشأن وجوب اتباعه، وكذلك هو أساس التغيير والتطوير في الأعراف، فتغير العرف رغم بطئه يعبر عن تصالح مستمر على قبول تطوير القواعد العرفية القائمة.

شرعية المصادر الرئيسية للقانون الدولي من الوجهة الإسلامية

يقول الله سبحانه وتعالى ﴿**وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ والذي يبحث في شريعة الإسلام يجد أن مصادر القانون الدولي، باعتبارها من صنع مختلف الدول على تباين واختلاف أصولها وانتماءاتها، مشروعة في ذاتها من الوجهة الإسلامية، أما الذي يمكن أن يوصف بعدم المشروعية فليست المصادر ذاتها وإنما بعض مضامين القواعد التي تنتج عن هذه المصادر، فالمصادر باقية ومشروعة، ونتاجها متغير، كثير منه مشروع، ومنه ما هو مجحف يجب العمل على تغييره.

1 ــ المعاهدات والمنظمات :

هي من حيث الإطار مشروعة من الوجهة الإسلامية سواء كانت بين الدول الإسلامية أم بين دول إسلامية وغير إسلامية يقول الله سبحانه وتعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾[20].

أما من حيث مضمون المعاهدة، فإن شرعيته تختلف من معاهدة لأخرى حسب ما إذا كانت أحكام المعاهدة تؤدي إلى إضعاف أسس الدين الإسلامي وأركانه، فتكون غير شرعية. أما إذا كانت ترمي إلى تحقيق مصالح مشتركة مع حفظ

(20) سورة **المائدة**، الآية 1.

ذاتية وهوية كل مجتمع في ظل التعايش السلمي واحترام مبادئ استقلال الدول، فتكون في هذه الحالة شرعية من الوجهة الإسلامية. وكذلك الأمر بالنسبة للمنظمات، فالعبرة هي بنظامها الأساسي.

وجدير بالذكر أن الغالبية العظمى من المعاهدات السلمية والمنظمات الدولية الحديثة، قد اتسمت باحترام المبادئ العامة، وذلك يدفعنا إلى القول بشرعيتها شكلا ومضمونا بالنظر إلى مبادئ الإسلام.

يبقى بعد ذلك أن الواقع العملي للمعاهدات والمنظمات الدولية في المجال السياسي يظل شأنه شأن أي قانون وضعي، من حيث احتوائه على ثغرات ينفذ منها الشر، أو تستغلها الدول ذات النفوذ لعرقلة مبادئ الإنصاف والعدالة، وهذا لا يؤدي إلى عدم شرعية الإطار ذاته ـ المعاهدة أو المنظمة ـ إلا إذا صارت هذه السلبيات من الكثرة بحيث تطغى على الأهداف الظاهرة التي عقدت المعاهدة أو المنظمة من أجلها، ففي هذه الحالة يحسن للدول الإسلامية أن تنسحب منها لتفشي عدم شرعية مضمونها الفعلي من الوجهة الإسلامية، وعدم احترامها عملا للحد الأدنى لشرعية السلوك الدولي المتعارف عليه في صورة مبادئ عامة سياسية وقانونية، ونبذ العهد جائز في هذه الحالات[21].

2 ـ الأعراف والمبادئ العامة للقانون :

لكل دولة نظامها العام القانوني الداخلي، ولكن الدول في تعاملاتها مع بعضها ترقى معايير الحفاظ على نظمها العامة الداخلية إلى مرونة أوسع، تسمح بتفهم الإختلافات القائمة بين الشعوب والثقافات. فإذا كان معيار الحفاظ على النظام العام داخل الدولة يقتضي عدم الخروج على قواعد القانون الآمرة، بحيث يكون كل اتفاق مخالف لها باطلا. فإن الأمر يختلف في العلاقات الدولية العامة والخاصة، فليس حتما أن يكون كل اتفاق دولي يخالف أي قاعدة آمرة في القانون الداخلي مخالفا للنظام العام، وإلا ظلت العلاقات الدولية محدودة في إطار الصراع القهري بين القوي والضعيف.

إن في العلاقات بين الأفراد المنتمين إلى دول مختلفة حدا أدنى من التصورات القانونية التي تعتبر شرعية في جميع الدول، وذلك مثل الزواج الرسمي بين أفراد من

(21) قرب هذا المعنى، وهبة الزحيلي، **مرجع سابق**، ص. 397.

مجتمع غير مسلم وفقا لشريعتهم، فهو يعتبر زواجا في نظر القاضي المسلم رغم اختلاف عناصره وشروطه عن القواعد والشروط الآمرة في الزواج بين المسلمين(22). ونفس الحال في العلاقات الدولية العامة، فإن تبادل التنازلات بين الدول، يكون في حدود ما لا يمس بالحد الأدنى للأركان القائم عليها نظمها الداخلية، وقد تجوز مخالفة ما عدا ذلك الحد. وفي ذلك الإطار تكون العلاقات مصالحات مشروعة ومرضية في نظر كافة أعضاء الجماعة الدولية.

إن المطلع على صلح الحديبية، الذي عقد بين الرسول، ﷺ، وبين قريش، يرى أن تبادل التنازلات من كلا الطرفين وإن خرج على بعض مظاهر القواعد المعروفة داخل نظم كل من المجتمعين، إلا أنه كان في حدود ضرورة إيجاد اتفاق وسط يرضي الأطراف رغم اختلاف نظمهما الداخلية. فالرسول، ﷺ، قبل أن تبدأ الصحيفة بكتابة باسم الله دون كتابة الرحمن الرحيم، وقبل أن يكتب اسمه مجردا عن صفة رسول الله، مع تنازلات أخرى متبادلة من الطرفين، لا تمس النظام الداخلي في كل من مجتمعيهما(23). هذا المثال الذي ضربناه بشأن هدنة بين طرفين متحاربين يمكننا أن نستخلص منه وجود مبادئ وأعراف في المعاملات بين الدول تنطبق في سبيل الاتجاه نحو السلم، لأن الهدنة ما هي إلا عودة إلى الأصل العام وهو السلم، بسلوك سلمي هو المعاهدة، وإن كانت ظاهرة في كونها مؤقتة. ومن ذلك يتبين أن أغلب الأعراف الخاصة بالمعاهدات الدولية ليست مخالفة للنظام العام المتعلق بالشريعة الإسلامية، لأن الغرض منها إيجاد مجال مشترك مرض لكافة أعضاء المجتمع الدولي بالرغم من اختلاف النظم الداخلية وتباينها.

أما قواعد المجاملات فإنها تنبع من ثقافات شعوب معينة، ولا غضاضة في أن يتحفظ كل ممثل دبلوماسي على بعضها، بالقدر الذي يحفظ الهوية الثقافية الخاصة بالمجتمع الذي يمثله دون إضرار بالآخرين، فإن معيار التوسط فيها هو المطلوب، والتحفظات الإسلامية بشأنها لا تجرح أحدا.

أما فيما يخص المبادئ العامة للقانون، المتمثلة في القواعد المشتركة التي تعارفت عليها مختلف النظم القانونية فيما يتعلق بالعدل والإنصاف ومناصرة الضعيف،

(22) راجع فؤاد رياض وسامية راشد، **القانون الدولي الخاص، تنازع القوانين، مرجع سابق؛ مفهوم النظام الخاص**، ، ص. 57 وما بعدها.

(23) راجع نجيب الأرمنازي، **الشرع الدولي في الإسلام، مرجع سابق**، ص. 187 وما بعدها.

فإنه مما لا شك فيه أنها مشروعة على مستوى جميع الشرائع، وأولها الشريعة الإسلامية، لأنها مبادئ متعارف عليها منذ القدم، ولا ننسى في هذا المقام أن نذكر بأن رسول الله محمد، ﷺ، كان يثني دائما على حلف الفضول الذي عقد بين القبائل قبل الإسلام لإعلاء مبدإ مناصرة الضعيف، والتضامن لدفع الاعتداء عن المعتدى عليه، وقد شارك بنفسه وهو صبي في الدفاع عن قبيلة معتدى عليها، فكان يناول السهام للمحاربين، في حرب سميت بحرب الفجار[24].

كل ذلك يؤكد أن أصل المعاملات هو السلم، ويؤكد وجود مبادئ متعارف عليها لتحديد المعتدي من المعتدى عليه.

ولما جاء الإسلام أقر مبدأ إيقاف الحرب بين القبائل في الأشهر الحرم (ذو القعدة، ذو الحجة، محرم، رجب) الذي كان مستقرا في الجاهلية بين مجتمعات مستقل بعضها عن بعض، وحرم الإسلام القتال في هذه الأشهر إلا لضرورة دفع الاعتداء، فالبادئ فيها هو المعتدي. هذا يدل على أن دين الإسلام ينظر لواقع الأمور، فيقر حميدها وينبذ رزيلها، بصرف النظر عن المصدر الذي أنشأ هذا أو ذاك، لأنه دين موضوعي[25].

IV ـ الاحتكاكات الدولية غير السلمية

تتخذ الاحتكاكات غير السلمية صورا عديدة في محيط العلاقات الدولية، فمنها ما يتخذ صورة الصدام المباشر بين دولتين أو أكثر وهي الحرب، ومنها ما يتخذ صورة عمليات إرهابية أو انتقامية قد تصل إلى تحميل دولة أو منظمة معينة بالمسؤولية الدولية. إن الحرب بجميع صورها المباشرة وغير المباشرة تعتبر خروجا على الأصل العام الذي يجب أن يسود المجتمع الدولي وهو السلم، وليس معنى هذا أن تكون الحرب بالضرورة وفي جميع الأحوال تصرفا غير مشروع، وإنما بحث مشروعيتها يتعلق بكل حرب وظروفها على حدة، وهو أمر واقع عملي وسياسي يكتنفه كثير من الصعوبات والمشاكل وذلك للأسباب الآتية :

(24) نجيب الأرمنازي، **المرجع السابق**، ص. 35؛ صفي الرحمان المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ط الدار البيضاء، ص. 75.

(25) راجع القرآن الكريم : سورة **البقرة**، الآيتان 194 و217؛ سورة **المائدة**، الآيتان 2 و97 ؛ سورة **التوبة**، الآيتان 5 و36.

أولا : إن دخول الحرب قرار صعب لما فيه من ويلات وخسارات تلحق بكل الأطراف، حتى بالنسبة للمنتصر فإن وضعه السياسي الدولي والداخلي يكون حرجا طوال فترة الحرب، ثم يحتاج إلى جهود كبيرة لإعادة استقرار الأوضاع وتحقيق أهدافه بعد أن تضع الحرب أوزارها. إذن فقرار دخول الحرب يعتبر من أصعب القرارات التي تصدرها الحكومات، لأن الحرب تكون غالبا محاطة بظروف استثنائية شبه اضطرارية تضغط على بادئها، ويكون الدفاع أمرا محتما بالنسبة للدولة المعتدى عليها.

ثانيا : هناك تصور مبدئي يمكن اعتباره معيارا نظريا لوصف الحرب بالمشروعية لصالح أحد أطرافها، وعدم المشروعية في حق الطرف الآخر، وهو معيار الِاعتداء، فيكون المعتدي هو المحتمل لمسؤولية عدم المشروعية، والمعتدى عليه هو المستفيد من وصف تحركاته الحربية بالمشروعية المبنية على دفع الِاعتداء. ولكن السؤال : هل هناك آثار جادة وحقيقية تتولد عن المسؤولية بقدر واحد في جميع أحوال انعقادها؟ والسؤال المقابل : هل هناك تضامن دولي جاد وبقدر متقارب في جميع أحوال الدفاع المشروع ضد الِاعتداء؟

وبمعنى أوضح : هل يوجد في المجتمع الدولي رادع كاف يجعل الدولة ترهب الِاعتداء على دولة أخرى؟! أو يجعل دولة مهددة تتزرع بالصبر لأن دولا أخرى، أو هيئة دولية، سوف تسرع في إنصافها والوقوف بجانبها في حالة الِاعتداء عليها؟

إن الِاحتكاك الحربي بين الدول له مبررات ذات أهمية بالغة، فمبررات البدء بالِاعتداء المسلح لا تقف فقط عند مسألة التفوق بالقوة، وإنما قد يكون البادئ بالعدوان هو صاحب الحق في القضية، كما لو كان ذلك لاستعادة أرض مغتصبة. ولا يوجد في المجتمع الدولي هيئة لها اختصاص كامل في بحث جميع القضايا الدولية، فمحكمة العدل الدولية ليست كالمحاكم الداخلية تقبل رفع النزاع من جانب المتضرر، وإنما تقبل المنازعات التي يتفق أطرافها على عرضها عليها، فليس من اختصاصها قبول رفع الدعوى من طرف واحد، ولو كان واضحا أنه صاحب حق ضائع يسعى لحكم عادل.

وكذلك مجلس الأمن، فهو يجتمع عادة بعد وقوع الِاشتباكات الحربية فيصدر قرارات يكون تنفيذها رهنا بإجماع الدول الكبرى، لأن حق الفيتو (الِاعتراض) مخول لكل منها. وعلى هذا لا يطمئن الضعيف لفعالية تدخل المجلس، ولا يهابه القوي ولو كان ظالما.

ليس معنى هذا أن محكمة العدل ومجلس الأمن لا فائدة منهما، فوجودهما خير من عدمه، لأن باستطاعة كل منهما حل بعض الأمور، ولكنهما لم يصلا بعد إلى إرساء العدالة وتحقيق استتباب الأمن في المجتمع الدولي بصورة فعالة ودائمة في كل الأحوال.

ولا زال القانون الدولي غير ناضج بالكفاية التي تحقق مثل هذه الأهداف العريضة على وجه الكمال في الساحة العالمية.

والحرب في المجال الدولي هي الصراع المسلح بين دولتين، فوصف الدولة له الإعتبار الأول في ماهية الحرب[26]. وعلى ذلك فالفتن الداخلية في إطار دولة واحدة لا ينطبق عليها تعريف الحرب في القانون الدولي. ومن الصعوبة بمكان بحث معايير لشرعية الحرب أو عدم مشروعيتها في المجال الدولي، وذلك لعدم نضوج القانون الدولي في مجال بحث القضايا ونظر شكوى المتضرر. فالحرب لا زالت سلوكا متعارف عليه دوليا تنشب بين الدول حين تخفق المساعي السلمية في التوفيق بين الأطراف ومعالجة التوتر القائم.

لا شك أن هناك اعتداءات ظالمة يمكن وصفها بعدم المشروعية في مناخ العلاقات الدولية في القرن العشرين، وهي الإعتداءات التي يكون الغرض منها التوسع في بسط السلطان والنفوذ لدولة ما، ولكن مما يجب الإعتراف به أيضا في هذه الحالة، هو أن وصف المشروعية وعدمها لا يجدي وحده في صد الظالم، بل يجب استعمال القوة ضده حتى تتحقق هزيمته أمام الحق. فالحرب العالمية الثانية لو لم تنته بهزيمة دول المحور، لتغيرت الكثير من المعايير القانونية في التعامل الدولي.

لقد بات من الواضح أن القواعد الدولية المتعلقة بالحرب، والتي تحدد أحوال مشروعيتها، وكذلك الأسلحة المشروعة وغير المشروعة، كل هذه ضوابط لا تتحقق بصفة عامة في الواقع دون تحالف دولي لقهر الظالم.

إن صفة الظالم صعبة التحديد في كثير من الأحوال نظرا لأن أطراف الصراع عادة ــ بعيدا عن الإستثناءات الواضحة ــ ما يتمسك كل منهم بحجج قوية في

(26) راجع شارل روسو، **القانون الدولي**، ترجمة عربية، **مرجع سابق**، ص. 335؛ حافظ غانم، **القانون الدولي العام**، القاهرة، 1961م، ص.641؛ وهبة الزحيلي، **مرجع سابق**، ص.35.

موقفه العدائي ضد الآخر، ويكون لكل منهم أنصار، ليس بالضرورة حلفاء في الصراع المسلح، وإنما أنصار في تحريك الرأي العام، وبالتالي الدول، نحو هذا الطرف أو ذاك.

هذا هو شأن الحروب والسياسات في ظروف الصراعات المسلحة، وما هي إلا أمور خارجة على الأصل العام وهو السلم، وليس الخروج على أصل السلم يعتبر في كل الأحوال غير مشروع.

الأشهر الحرم في الإسلام (ذو القعدة، ذو الحجة، محرم، رجب)

إن ما أوجزنا الكلام فيه من صعوبة تقدير مشروعية الحرب من عدمها يمثل مشكلة على قدر كبير من الأهمية، تنبه لها العرب في شبه الجزيرة العربية منذ القدم، لأن كثرة الصراع المسلح بين القبائل في الجاهلية، مع عدم وجود معايير لإيقاف تلك الصراعات أو الحد منها، قد استرعى انتباه العرب إلى أن كيان جميع القبائل يتهدد بسبب تلك الحروب، فالحياة قاسية في المراعي الصحراوية وتتطلب مجهودات مستمرة ومستقرة من كل قبيلة، فإذا بالحرب تقتلع تلك الجهود، فتعود بعدها مشقة التعمير أصعب من ذي قبل، بعد ذهاب السواعد الفتية في طيات القتال. لذلك استقر العرب على أربعة أشهر يحرم فيها القتال، بحيث يكون المعتدي بالسلاح في مدتها هو الظالم ويسمى فاجرا، أيا ما كانت الحجج التي يستند إليها في تبرير اعتدائه.

كان الغرض من هذه الفترة الزمنية هو إعطاء فرصة للقبائل الضعيفة أو التي أنهكتها الحرب للقيام بعملية التعمير والإصلاح للعيش والحياة. ومن جهة أخرى تجد المساعي السلمية للتصالح متسعا من الزمان يسمح لها بإعطاء ثمارها الخيرة.

جاء الإسلام وأقر مبدأ الأشهر الحرم، وبنص القرآن عليه[27] يصبح مبدأ دوليا يجب احترامه على الساحة العالمية، على الأقل من جانب الدول الإسلامية فيما بينها، لأن القرآن هو دستور المسلمين. ولكن هل تلتزم الدول الإسلامية بذلك المبدإ تجاه دول غير إسلامية في العصر الحاضر؟ من المعلوم أن مبدأ المعاملة بالمثل هو من المبادئ الدولية القديمة الراسخة في السلم والحرب، وأن القرآن نهى نهيا جازما عن البدء بالعدوان في الأشهر الحرم، وقد نزلت الآيات تنهى المسلمين عن قتال المشركين فيها، إلا لصد العدوان، رغم أن المسلمين كانوا أصحاب حق ظاهر، منهم الذين

(27) انظر الهامش 25 أعلاه.

أخرجوا من ديارهم وهم أمة مهاجرة لها الحق في العودة إلى وطنها بالسلم أو بالحرب في أي وقت تسمح لها الظروف.

إن الذي نراه هو أن القرآن حين أطلق النص على تحريم الِاعتداء في الأشهر الحرم، حتى ولو كان في سبيل استرداد حق مغتصب، قد أمر المسلمين بذلك وهم في الجزيرة العربية، أي في محيط القبائل التي تعارفت على هذا المبدأ، والقرآن يحترم المبادئ الحسنة ويقرها. وهو يقر أيضا مبدأ المعاملة بالمثل ويؤكد عليه، في الِاعتداء ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾[28] وفي السلم ﴿**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله، إنه هو السميع العليم**﴾[29] وفي العقاب ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به**﴾[30].

لذلك فإن الرأي عندي أنه لو كان التوتر قائما بين دولة إسلامية ودولة غير إسلامية في هذا العصر، فإن الدولة الإسلامية لا يقع على عاتقها الِالتزام بذلك المبدإ في مواجهة خصيمتها، نظرا لأن الدول غير الإسلامية في عالم اليوم لا تعمل بمثل هذه المبادئ، فإن قلنا بالتزام الدولة الإسلامية بهذا المبدإ مطلقا وفي جميع الأحوال، فإنها تكون بذلك قد فتحت على نفسها ثغرات إضافية، لأن الدول في عصرنا هذا ترى أن الهجوم الأول له أثر كبير في توجيه دفة الحروب، بحيث يتطلب الأمر بعد ذلك مجهودات حربية مضاعفة من جانب متلقي الضربات الأولى لتغيير دفة الحرب لصالحه، وبناء عليه فإن الموازين تنقلب ضد الدولة الإسلامية إذا ظلت ملتزمة بمبدإ عدم القتال في الأشهر الحرم، فهي مدة طويلة تستطيع خصيمتها مفاجأتها بالهجوم فيها. والحرب اليوم تقوم على تربص اللحظة المناسبة لبدء القتال والهجوم.

أما لو فرض أن تضمنت معاهدة بين دولة إسلامية وأخرى غير إسلامية شرط عدم الِاعتداء في الأشهر الحرم ـ كالتزام متبادل بين الطرفين، ففي هذه الحالة لابد وأن يحترم ذلك الشرط من الطرفين تطبيقا للمعاهدة. ولا يمنع أبدا أن تلتزمه الدولة الإسلامية تجاه أي دولة أخرى من باب الحسنى، طالما كانت على ثقة من مركزها

---

(28) سورة **البقرة**، الآية 194. راجع كلمة الشيخ محمد عبده مذكورة عند وهبة الزحيلي، **مرجع سابق**، ص. 119.

(29) سورة **الأنفال**، الآية 61.

(30) سورة **النحل**، الآية 126.

الحربي وأمنها المستقر، فقد قال الله تعالى ﴿**ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم**﴾[31].

وخلاصة ذلك أن أمر التزام الأشهر الحرم يرتبط بمبدإ المعاملة بالمثل على الوجه السابق بيانه. والسؤال : ما الذي يمنع كافة الدول من العمل على تعميم قانون الأشهر الحرم الذي لا تنكر فوائده ومزاياه؟!

٧ ـ حالة الحياد وعدم الِانحياز

الحياد هو حالة الِامتناع المباشر وغير المباشر عن الِاشتراك في قتال دائر بين دولتين أو أكثر. ويجب على الدولة المحايدة «معاملة جميع الدول المحاربة بالمساواة التامة» ويعتبر منافيا للحياد القيام بأعمال ومظاهر تدل على التعاطف مع أحد الأطراف وقد عرفته اتفاقية لاهاي 1907م في مقدمتها بـ«إن واجب عدم الِانحياز هو تسليم من قبل الدول الحيادية بأن تطبق على مختلف الدول المتحاربة، بصورة مجردة، القواعد التي تبنتها الدول الحيادية من تلقاء نفسها» وبالرغم من هذه الإيضاحات النظرية فإن المادة 17 تنص على أن «التوريدات والقروض الممنوحة لأحد المحاربين عبر الدولة المحايدة لا تعتبر بمقتضى المادة 17 بمثابة أعمال تمت لصالح أحد المحاربين»[32].

وينتقد جانب من الفقه الدولي هذا الوضع بقوله «وهكذا حصل الحلفاء على مشتريات كثيرة من الولايات المتحدة خلال الحرب العالمية الأولى ما بين 1914ـ 1917م. وقد بلغت قيمة هذه المشتريات سبعة ملايين دولار. ولكن يبقى من المستحسن أن تعتمد الدول الحيادية تنظيما أكثر صرامة، بحيث يحظر، بلا قيد ولا شرط، منح القروض وفتح الِاعتمادات لصالح المتحاربين»[33].

مشروعية الحياد في الإسلام :

يرى جانب من الفقه الإسلامي الحديث أن تحليل قوانين الحرب والسلام عند المسلمين الأوائل كانت ترتكز على اعتبارات عملية في ظل عالم كبير يسوده التوتر

(31) سورة **فصلت**، الآية 34.

(32) راجع شارل روسو، **القانون الدولي**، **مرجع سابق**، ص. 378 وما بعدها.

(33) **المرجع نفسه**، ص. 379.

والصراع. ولم يمنع هذا من قيام علاقات سلمية دائمة مع دول غير إسلامية نظرا لكونها لم تحارب الإسلام ولم تهدد كيان دولة المسلمين، مثل الحبشة (إثيوبيا) فقد أبقت هذه الدولة على العلاقات الطيبة مع المسلمين تأكيدا على أواصر السلم، ومن ذلك يمكن القول بأن الأصل في المعاملات الدولية في نظر الإسلام هو التعايش السلمي.

وقد ورد أن رسول الله، ﷺ، «خرج لاثنتي عشرة ليلة مضت من صفر، السنة الثانية للهجرة، في سبعين رجلا، ليس فيهم أنصاري، يريد قريشا وبني ضمرة، فاتفق له موادعة سيد بني ضمرة، وهو مجدي بن عمرو، واستقرت المصلحة على ألا يغزو بني ضمرة ولا يغزونه، ولا يكثروا عليه جمعا، ولا يعينوا عليه عدوا»(34) فقبول الرسول، ﷺ، ذلك الأمر يدل على أن الأصل في التعايش بين الأمم هو السلم. وعلى ذلك فإن الحياد أمر شرعي يرجع إلى أصل التعايش السلمي.

وهو قد يكون نسبيا كما لو كان إزاء حرب قائمة. وقد يكون دائما.

وشروط مشروعية الحياد تختلف باختلاف الظروف، وذلك يقتضي القول بأن كل دولة إسلامية على حدة لها أن تقدر ظروفها وإمكانياتها بالنسبة للحياد النسبي.

وفيما يخص الحياد الدائم، فإنه إذا رأت دولة (أو بعض دول) إسلامية مصلحتها في ذلك، فإنه لكي يكون مشروعا يجب عليها أن تتحفظ فيما يتعلق بالقضايا الإسلامية، لأنه لا يجوز أبدا من دولة إسلامية أن تعلن مسبقا حيادها تجاه القضايا الإسلامية على الساحة الدولية، فإن إعلان ذلك صراحة والإصرار عليه كمبدإ لا يعتبر عملا مشروعا من وجهة نظر الإسلام.

أما الحياد النسبي أي المرتبط بحرب معينة قائمة تمس مصالح الإسلام والمسلمين، فلا يكون جائزاً إلا إذا دعت إليه ضرورة، فإذا رأت الدولة الإسلامية أن تورطها في حرب معينة ولو كانت متعلقة بقضية إسلامية لن يفيد، بل سوف يعرضها لانهيار وهزيمة صعبة الاحتمال، فإن لها أن تقف موقف الحياد لأنها في حالة عجز.

(34) راجع **طبقات ابن سعد**، ج 2، ص. 3؛ **زاد المعاد**، ج 2، ص. 116؛ وهبة الزحيلي، **مرجع سابق**، ص. 216.

وخلاصة الرأي عندي أن الحياد الدائم يكون جائزا ومشروعا لو تم الاتفاق عليه بالتضامن بين جميع الدول الإسلامية التي لا تريد أن تتورط في حروب مستقبلة.

ولماذا لا يتجه المسلمون ألى التضامن في هذا المجال؟ فهم بذلك سوف يحققون نصرا عظيما للإسلام، في مواجهة الصراعات الإيديولوجية التي تشكك في دين الإسلام وترى أن المبدأ الأساسي فيه هو الفتح المسلح بحجة نشره، مستندة في ذلك إلى تجاه بعض فقهاء السلف من المسلمين، دون تحليل دقيق للمبادئ القرآنية ولا للظروف العملية التي كانت محيطة بالمجتمعات القديمة.

لو أن الدول الإسلامية اتخذت هذا الاتجاه بالتضامن فيما بينها، بحيث يكون ظهور أية دولة إسلامية جديدة دافعا لها إلى الانضمام للحياد الدائم في زمرة بقية دول الإسلام، لكان ذلك حلا مثاليا ناصرا لمبدإ التعايش السلمي بين الإسلام، ديناً وثقافة وحضارة، وبين الأمم الأخرى. ويكون ذلك إعمالا لآيات القرآن، وعملا بقول الله عز وجل : ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يُخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين**﴾[35].

نرى في إعمال هذه الآية مصلحة عظيمة لجميع أمم الإسلام تتطلب تضامنا فيما بينها لإعلان سلم وحياد دائم تجاه جميع الأمم الأخرى يحقق نصرا للإسلام، فمن جهة لا تنشب الحرب بين دول إسلامية، ومن جهة أخرى، يرسخ شعور بالطمأنينة نحو هذا الدين عند الذين يفهمون خطأ أن اعتناق الإسلام يجر صاحبه إلى التورط في ويلات حروب وفتن تقوم باسم الدين، أو إلى كراهية ترسخ في ضميره تجاه أخ له في الإنسانية بسبب اختلاف العقيدة. ولا ينكر أحد أن كثيراً من الشباب في الدول الغربية يتنكر للدعوة الإسلامية ويصدها من هذا المنطلق، فلا أقل من أن يضرب المسلمون مثلا عمليا في موقف حياد دائم تجاه الدول غير الإسلامية، ويعلنوه على العالم كله. ونعتقد أن آثار هذا الموقف ستكون حميدة في سبيل نشر دعوة الإسلام عالميا بالطرق السلمية، ودفع المثل الإسلامية العريضة إلى الساحة العالمية، وتنشيط حركة الثقافة والتعليم والإعلام لصالح الدعوة إلى دين الله الخاتم الذي يعتبر العلم الواضح به حقاً من حقوق الإنسان.

(35) سورة **الممتحنة**، الآية 8.



إحدى جلسات الندوة من اليمين إلى اليسار الأساتذة : محمد الروكي،
عبد السلام بلاجي، عبد الرحيم محفوظ محمد، محمد بلبشير